

# A família e a ideologia de género: natureza ou contexto?

JOÃO MANUEL DUQUE\*

**Resumo:** A partir da discussão de algumas teorias de género e do correspondente esclarecimento de alguns dos seus conceitos fundamentais, explora-se sobretudo a potencialidade relacional das diferenças inter-humanas, articuladas biológica, simbólica e socialmente. A partir desses fundamentos, propõe-se uma definição de família baseada no potencial relacional e institucional da sexualidade humana. É a partir dessa base antropológica que se pode elaborar uma leitura teológica deste tópico, na estreita conjugação entre interpretação natural e sobrenatural da relacionalidade humana.

**Palavras-chave:** família, género, antropologia, diferença, natureza, sobrenatureza.

**Abstract:** After the discussion of some gender theories and the corresponding clarification of some of its fundamental concepts, the text explores the relational potentiality of inter-human differences, in their biological, symbolic and social senses. These foundations permit a definition of family based on the relational and institutional potential of human sexuality. Such anthropological departing point is followed by a theological definition of human family, structured above the conjugation between natural and supernatural interpretation of human relationality.

**Keywords:** family, gender, anthropology, difference, nature, supernatural.

\* UCP / Braga.

## Introdução

O título destas breves considerações está, sem dúvida, “minado” de conceitos difíceis, dir-se-ia mesmo que perigosos. Qualquer um deles está carregado de significados atualmente não consensuais, o que os torna inevitavelmente polêmicos, constituindo o modo como eles estão formulados no título um incentivo acrescido à polêmica, como todos certamente reconheceremos. Como não se esperará que seja simplesmente formulada uma definição unilateral de cada um deles – assumindo inevitavelmente uma posição nas diversificadas polêmicas em jogo e, com isso, avivando ainda mais o conflito –, não se vislumbra outro caminho a percorrer senão o de iniciar com um breve esclarecimento desses conceitos e dos seus significados possíveis. Sem dúvida que isso permitirá refletir um pouco mais adequadamente sobre a questão de fundo aqui em jogo, sem enveredar por posições extremas, muitas vezes determinadas pela emoção e, não poucas vezes, pela ignorância. Assim, a intenção deste artigo não é alimentar a polêmica – o que seria possível e talvez legítimo – mas acalmá-la um pouco, através de uma breve reflexão sobre alguns aspetos do que possa estar em jogo.

Para que não haja dúvidas, logo de início convém ressaltar que esta entrada não significa que se recuse a posição afirmada da Igreja a respeito do assunto em debate, claramente retomada pela também polêmica Exortação Apostólica *Amoris laetitia*, a qual, neste ponto, cita abundantemente o documento sinodal que lhe deu origem, talvez para evitar leituras demasiadamente subjetivas. A citação é longa, mas apresenta-se aqui integralmente, pelo seu significado:

Outro desafio surge de várias formas duma ideologia genericamente chamada *gender*, que ‘nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher. Prevê uma sociedade sem diferenças de sexo, e esvazia a base antropológica da família. Esta ideologia leva a projetos educativos e diretrizes legislativas que promovem uma identidade pessoal e uma intimidade afetivas radicalmente desvinculadas da diversidade biológica entre homem e mulher. A identidade humana é determinada por uma opção individualista, que também muda com o tempo’. Preocupa o facto de algumas ideologias deste tipo, que pretendem dar resposta a certas aspirações por vezes compreensíveis, procurarem impor-se como pensamento único que determina até mesmo a educação das crianças. É preciso não esquecer que sexo biológico (*sex*) e função sociocultural do sexo (*gender*) se podem distinguir, mas não separar. (AL, 56)

O que se segue não pretende ser, como se disse, uma reafirmação pura e simples do combate a este desenvolvimento "preocupante" (segundo a Exortação), mas o acolhimento deste facto como "desafio" (também segundo o documento) a pensar o que possa estar envolvido no debate e nas práticas correspondentes. Espera-se, como é evidente, que esse exercício possa permitir entender melhor também as "aspirações por vezes compreensíveis" que animam certas posições e, obviamente, os problemas que levantam, sobretudo devido a algumas soluções simplistas que advogam. É claro que tudo isso será tratado aqui de forma assumidamente introdutória, pois estamos perante uma questão teórica e praticamente muito complexa, uma vez que, em última instância, se refere à própria concepção daquilo que define o humano.

Começar-se-á, então, com a explanação de alguns conceitos em jogo, seguindo o título muito de perto (1); depois, propõe-se uma compreensão complexa do humano e da respetiva sexualidade, relacionando-a com a questão da família (2). As conclusões pretendem uma inserção do percurso em contexto explicitamente teológico.

## 1. Alguns conceitos ambíguos

Logo de entrada, o próprio conceito de *família* parece ser hoje um dos conceitos mais difíceis entre todos os que aparecem no título. Essa será, sem dúvida, a questão central do tema, que implicará alguma tomada de posição, mesmo conceptual. Mas, precisamente por ser central, opta-se por deixar a sua abordagem para o final, como conclusão do caminho proposto como percurso.

1. Sendo assim, propõe-se uma aproximação aos conceitos do título de trás para a frente, começando pelo fim: os conceitos de *natureza* e de *cultura* (situando aí a noção de contexto). Que queremos dizer, de facto, quando falamos de natureza? Pode ser a natureza assumida simplesmente como uma espécie de *continuum* físico (uma espécie de *res extensa*) marcado por relações causais predeterminadas, de que os humanos fazem parte, como qualquer outro elemento, sem qualquer diferença essencial em relação ao resto do mundo. Quando muito, enquanto ser vivo, o humano inserir-se-ia no *continuum* do que poderíamos denominar o mundo biológico.

Mas, precisamente no momento em que nos colocamos a questão de ser legítimo compreender o humano como uma configuração física e biológica, em perfeita continuidade com tudo aquilo que é físico e biológico, tocamos num outro sentido do conceito de natureza, aquele que se formula quando

nos questionamos sobre o que constituirá a natureza humana. A este nível, contudo, a relação a outro conceito polissémico pode ajudar a compreender a complexidade em que nos movemos: precisamente o conceito de *cultura*. De facto, parece incontestável podermos afirmar, quando pensamos na natureza humana, que o humano é naturalmente cultural. Isso impede, como é evidente, que se defina a natureza humana pela sua redução aos processos físicos e biológicos. O que, aliás, não parece ser genericamente problemático, embora haja tendências naturalistas radicais a tentar defendê-lo. O que parece mais problemático, porque afirmadamente ambíguo nas nossas interpretações habituais (nomeadamente no tema que nos ocupa), é a pretensão de que a cultura possa ser radicalmente separada da natureza, como configuração diferente da configuração física e biológica. Se somos naturalmente culturais, não seremos menos culturalmente naturais, uma vez que a nossa constituição biológica faz parte inevitável da nossa identidade e do modo como estamos inseridos na rede de todos os outros seres, influenciando isso necessariamente no modo como fazemos cultura e organizamos os contextos da nossa existência individual e comunitária. Pretender que assim não seja é pretender que sejamos simplesmente seres culturais, interpretando por seu turno a cultura, de modo radical, como construção artificial que nos separa da natureza.

Esta perspetiva estranhamente antinaturalista – embora compreensível nas suas intenções de fundo, pois pretende destacar o especificamente humano – torna-se problemática quando radicalizada, o que pode acontecer com alguma facilidade num mundo como o contemporâneo, cada vez mais dominado por uma tecnologia que tendencialmente nos distancia da dimensão biológica. O pós-humano sonhado por alguns é, ao mesmo tempo, o pós-natural, através da transformação ou mesmo superação artificial daquilo que nos liga ao mundo biológico, mediado pelo corpo que somos. Voltaremos a este assunto.

Por agora, interessa-nos pensar esta contraposição entre cultura e natureza, como eventual contraposição entre artificialidade e naturalidade das configurações das existências e das identidades. No nosso título, isso é expresso pela disjuntiva “ou”. De facto, parece legítimo distinguir natureza e cultura (ou contexto cultural), situando o primeiro conceito no âmbito do determinismo ou da necessidade empírica ou lógica – o que permite precisamente o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, mesmo que hoje saibamos que tudo é mais complexo do que estas definições algo simplistas. A cultura seria, assim, o âmbito da atuação livre do humano, que originaria a história propriamente dita.

Mas, sendo legítima e até eventualmente necessária essa distinção, ela não pode colocar estas duas dimensões do humano como disjuntivas, por vezes até articuladas dualisticamente como conflitantes: quer se defenda a

vitória da cultura sobre a natureza, quer se evoque a redução de tudo a meros processos naturais e deterministas. Nesse sentido, um dos elementos mais problemáticos do nosso título é precisamente esse “ou”. Mas a sua utilização é que torna hoje problemáticas algumas abordagens da nossa questão, que pretendem defender em exclusividade um ou outro dos binómios em jogo: a redução de tudo a hábitos socioculturais construídos mais ou menos aleatoriamente, e por isso sem qualquer valor vinculante; ou a redução de tudo a regras ou leis naturais fixas, como se o humano fosse mero efeito dessas leis.

Há quem pretenda ainda explorar a distinção entre natureza e cultura a partir do próprio dinamismo de constituição das identidades. A referência à natureza significaria tudo aquilo que é *dado* previamente ao sujeito, como base (inata) da sua identidade, e que ele não pode pretensamente recusar, pois não depende da sua decisão. No âmbito cultural, como âmbito da realização humana livre (adquirida), estaria tudo aquilo que, na identidade pessoal, resulta das opções pretensamente livres de cada sujeito. Também aqui, contudo, a distinção é legítima mas ténue e de modo nenhum alternativa. De facto, da nossa dimensão cultural faz parte a nossa inevitável pertença e inserção num âmbito que recebemos e de que não dispomos completamente; a nossa capacidade de decisão, a partir do zero, nem aí é absoluta. Por outro lado, sobretudo com os recursos que temos atualmente, nem tudo o que nos é dado naturalmente é inevitável.

Aliás, esta constatação leva-nos, mesmo, a questionar o que possa significar certa divinização da natureza, através da sua identificação romântica e naturalista com a origem do bem. Parece ser claro que há dados biológicos que podem – e devem mesmo – ser recusados ou superados, pelo menos no contexto das sociedades humanas. Já Kant distinguia com clareza o âmbito da natureza do âmbito da liberdade. E é neste último que tem lugar a ética, mediada pela razão prática. Não no primeiro, que é o lugar de aplicação da razão pura, muito anterior à questão da diferença entre o bem e o mal. Se a natureza fosse determinista – ao nível dos factos ou ao nível dos valores –, então nunca poderíamos nem deveríamos abandonar a lei do mais forte, por exemplo. E se é certo que dessa lei possa resultar um certo equilíbrio – como seria o caso do equilíbrio da selva –, não podemos proceder a uma ingénua e romântica transposição desse equilíbrio para as sociedades humanas. Por outro lado, contudo, se a liberdade nos liberta do determinismo da natureza, abrindo-nos à exigência ética, não nos separa da natureza, como se já não existisse e não tivesse a sua pertinência própria na construção da nossa identidade.

Em síntese, relativamente a esta primeira aproximação conceptual, os conceitos de natureza e de cultura ou contexto são claramente polissémicos

e qualquer desatenção a esse facto implica, inevitavelmente, uma desatenção à realidade, tal como é e não como desejaríamos que fosse. Por outro lado – e, para o nosso tema, talvez com mais importância –, o mais problemático é a compreensão destes conceitos como alternativos. Natureza e contexto cultural, na sua complexa interação, constituem a base sobre a qual cada sujeito humano se vai tomando naquilo que é. Aliás, ao invés, é no “ir-sendo” dos humanos concretos que se realiza a sua natureza (mesmo do ponto de vista biológico) e a sua cultura. Mesmo mantendo uma distinção conceptual entre estes âmbitos, o humano só poderá ser adequadamente definido como natureza e cultura.

2. Vamos então ao conceito, entretanto quase “mágico”, que se encontra no coração da polémica: o conceito de “género” (como tradução do termo inglês *gender*, ele mesmo com ressonâncias significantes não completamente coincidentes com o termo em português, de conotação mais gramatical). O recurso inicial mais significativo ao conceito deu-se precisamente na sua articulação com o conceito de sexo (*sex*), no interior do denominado *sex/gender system*<sup>1</sup>. Segundo esta perspetiva, que enuncia em si já o essencial da questão, “a diferença sexual como dado biológico (*sex*) é sempre interpretada pelo contexto existencial, político, histórico e social no qual se encontra o sujeito e assume assim uma fisionomia também cultural (*gender*). De facto, todas as sociedades possuem (pelo menos) uma teoria de género, porque desenvolveram, no seu interior, uma determinada conceção do ‘masculino’ e do ‘feminino’. Cada pessoa encontra-se, por isso, envolvida nesse imaginário, seja como destinatário que o recebe passivamente, seja como sujeito ativo que, mais ou menos conscientemente, confirma ou refuta as respetivas representações”<sup>2</sup>. Os denominados *Gender Studies* referem-se, na sua base, à ideia de que não se podem compreender os dinamismos sociais ou individuais sem levar em conta, precisamente, o modo como as sociedades articulam as suas representações de género e, no mesmo sentido, o modo como os indivíduos se lhe referem – até ao ponto de levar em consideração, nos processos de compreensão do real, a própria identidade daquele ou daquela que realiza a interpretação da realidade, ele ou ela igualmente influenciados pelo respetivo género.

<sup>1</sup> Cf. Gayle RUBIN, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, in *Toward an Anthropology of Women*, Edited by Rayna R. Reiter (New York / London: Monthly Review Press, 1975), 157-210, esp. 165 ss.

<sup>2</sup> Lucia VANTINI, *Genere* (Padova: Messagero di Sant’Antonio Ed., 2015), 12.

No seu desenvolvimento, os modos de compreender esta questão do gênero articularam-se, sobretudo, em duas grandes modalidades: a *hermenêutica* e a *desconstrutiva*. A primeira trabalha a distinção entre *sex* e *gender*, sem os separar; a segunda trabalha abertamente na separação entre *sex* e *gender*. A primeira considera o gênero precisamente como o conjunto dos "símbolos, dos significados, dos constructos sociais, das práticas rituais e quotidianas com os quais uma cultura interpreta a diferença sexual"; a segunda considera o gênero precisamente como um "revestimento arbitrário e privado de qualquer enraizamento na realidade, pelo que se procuram todos os modos de deslegitimar e depois de eliminar qualquer modelo de masculinidade e de feminilidade"<sup>3</sup>. Esta versão mais radical começou por ser aplicada sobretudo no contexto de alguns feminismos – que entretanto preferem uma abordagem "pós-gênero", a qual implica uma certa recuperação da referência à diferença sexual<sup>4</sup> –, mas estendeu-se rapidamente ao âmbito da homossexualidade, com todas as ramificações que entretanto adquiriu, até às denominadas identidades "queer"<sup>5</sup>, ou até a alguma pretensa não identidade, por neutralidade de gênero. É precisamente neste contexto mais radicalizado que se fala habitualmente em "ideologia de gênero".

3. O conceito de ideologia é mais um dos conceitos difíceis, porque não é unívoco. Habitualmente é identificado com um processo pelo qual, a partir da radical subjugação à ideia, se deturpa a realidade, partindo do pressuposto de que a ideia apresenta uma versão invertida da realidade. Está é, segundo Paul Ricoeur, a conceção mais negativa do conceito de ideologia<sup>6</sup>, que predomina na linguagem quotidiana. Mas existe uma compreensão mais moderada do conceito, que coincide com o processo de legitimação do poder ou de determinada visão do mundo. O que é, naturalmente, inevitável, pois nenhuma visão do mundo, com o poder que lhe corresponde, vale por si mesma, a não ser através do convencimento dos cidadãos, precisamente por meio de uma ideologia. Por último, a um nível ainda mais positivo, qualquer sociedade se constitui a partir de convicções partilhadas, em que se integram os cidadãos, e sem as quais nem é possível habitar o mundo com sentido. Sem uma ideologia que unifique suficientemente uma sociedade, não é possível falar de um mundo comum e, sem esse mundo comum, como hoje percebemos cada vez

<sup>3</sup> VANTINI, *Genere*, 17.

<sup>4</sup> Cf. Rosi BRAIDOTTI, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade* (Barcelona: Gedisa, 2015), 131ss.

<sup>5</sup> Cf. Judith BUTLER, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004).

<sup>6</sup> Cf. Paul RICCEUR, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 417-432.

mais incisivamente, a vida individual torna-se altamente problemática. Não há pois sociedades sem ideologias.

Ora, há aspetos da questão de género que já fazem parte de um certo património ideológico suficientemente partilhado, e que a *Amoris laetitia* refere como “aspirações por vezes compreensíveis”. Trata-se de questões como a perspetiva essencial de que a diferença sexual e a correspondente identificação de género não podem constituir fundamento para discriminações ou construção de desigualdades que firam a dignidade dos sujeitos, nomeadamente das mulheres, que têm sido as mais atingidas por esse problema ao longo da história, com alguma intensificação, até, no contexto da história mais recente, produzida pela revolução industrial e tecnológica, ainda que isso nem sempre seja consciente.

Mas assistimos, hoje, também a processos explícitos de tentativa de legitimação de uma visão do género que procura, sobretudo, desconstruir certas construções mais frequentes nas tradições culturais. Aqui, o conceito de ideologia torna-se mais problemático porque coloca necessariamente em confronto visões do mundo diferentes, às vezes alternativas. É nesse contexto que surgem as polémicas e é também nesse contexto que a denominação “ideologia de género” é assumida em sentido conflituoso – como acontece, sempre, no conflito das interpretações, com pretensão de legitimação de determinada visão de mundo.

Por último, existe a pretensão de alguns grupos de que a sua ideia da questão do género – normalmente segundo o modelo desconstrutivo, mas que agora pretende reconstruir um outro modelo, numa espécie de identidade nómada em permanente construção, sem qualquer tipo de referência prévia – seja a única representação verdadeira da realidade, acabando desse modo por fossilizar essa mesma ideia e, por esse caminho, por não fazer justiça à complexidade do real. A ideia sobrepõe-se assim à realidade, deturpando por isso mesmo a realidade. Trata-se de uma espécie de absolutismo de certas perspetivas de género, que “procuram impor-se como pensamento único que determina até mesmo a educação das crianças”, como refere a *Amoris laetitia*. Aqui, a noção de “ideologia de género” acabará por provocar certa contestação, pelo menos em nome de uma compreensão muito mais complexa da realidade humana, nomeadamente na correta conjugação entre natureza (biologia) e contexto (cultura).

Perante todas as questões levantadas pelos próprios conceitos em jogo, convém ressituar alguns aspetos do debate. A questão de género surgiu no contexto do feminismo e aí pretendia, antes de tudo, superar a desigualdade entre homem e mulher, construída com base precisamente nas teorias de género das sociedades machistas ou pelo menos de dominação masculina.



Daí até à sua expressão desconstrutiva mais radical, que chega a falar em não identidade, o caminho passa, quanto a mim, por certa confusão de outros conceitos que não estão no nosso título: nomeadamente na identificação do conceito de *desigualdade* com o conceito de *diferença*<sup>7</sup>.

Uma das teóricas feministas que mais explicitamente formulou essa identificação problemática foi Donna Haraway, a autora do famoso "Manifesto pelo *Cyborg*"<sup>8</sup>. Esta interpreta todas as diferenças como dualismos – como o caso do dualismo natureza-cultura, humano-animal, humano-máquina, homem-mulher, etc. O *Cyborg*, enquanto organismo transformado ciberneticamente, superará esses dualismos, na medida em que aquilo que distingue nesse binómio desaparece. Tudo será igual a tudo e todos serão iguais a todos. O que equivale à não diferença, ou seja, à não identidade pessoal ou mesmo social. Esta espécie de monismo salvífico é que leva à conclusão de que todas as características que distinguem são, ou prejudiciais, ou secundárias e simplesmente fortuitas, podendo ser manipuladas pelos sujeitos a seu bel-prazer – que, aliás, já não serão propriamente sujeitos, mas um exemplar do único ente pós-humano ou do mesmo *Cyborg* repetido em todos os indivíduos.

Esta perspetiva monista tem sido desenvolvida pelos teóricos da denominada "singularidade", apoiados mesmo pela empresa Google, os quais propõem um caminho de fusão do humano com as tecnologias, até ao ponto em que a inteligência seja desligada do seu suporte biológico, nomeadamente do cérebro humano. Aí o suporte da inteligência pós-humana será a máquina, o que anula – ou supera – por completo as diferenças que pretensamente contrapõem os sujeitos<sup>9</sup>.

Portanto, a interpretação das ilegítimas desigualdades que resultam, muitas vezes, das identificações de género – como seja o caso das desigualdades discriminatórias ou até fundamentais, quanto à definição e dignidade do próprio humano<sup>10</sup> – como resultado inevitável das diferenças, sobretudo da

<sup>7</sup> O que é, até certo ponto, compreensível, uma vez que a diferença sexual constitui frequentemente a base de uma discriminação, fazendo do sexo feminino o "segundo sexo" (ver BRAIDOTTI, *Feminismo*, 134ss).

<sup>8</sup> Cf. Donna HARAWAY, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991).

<sup>9</sup> Cf. Ray KURZWEIL, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology* (London: Duckworth, 2006); Thierry MÄGNIN, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté* (Paris: Albin Michel, 2017), esp. 68ss.

<sup>10</sup> Pense-se, por exemplo, na diferença de naturezas (*physei*) entre homem e mulher, tal como apresentada por ARISTÓTELES, *Política*, Livro I, 1254b: "É por nascimento que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer... A relação entre o homem e a mulher consiste no facto de que, por natureza (*physei*), um é superior e a outra inferior, um governante, outra governada...".

diferença sexual, origina a procura de um mundo sem diferenças, que corresponde a uma leitura monista do real, na sua perspetiva global ou holística, e individualista do sujeito, na perspetiva pessoal. Estranhamente, como mostrou de forma extraordinária e original o clássico estudo de Ivan Illich, foi precisamente a sociedade industrial e tecnocrática, pretensamente assexuada, porque sem lugar para a diferença sexual nos processos de produção que a originam, aquela que mais contribuiu para a discriminação da mulher, através da redução desses processos ao modelo masculino, pretensamente assexuado – idêntico ao modelo mecanicista, que em rigor encontra no robô o trabalhador mais adequado ao sistema<sup>11</sup>. Isso equivale, nas leituras mais recentes das teorias feministas, à dominação do modelo dito “falogocêntrico”<sup>12</sup>, que acaba por ser uma consequência inevitável do não reconhecimento das diferenças. Este modelo, como o nome indica, corresponde ao domínio do paradigma racional eurocêntrico, o qual corresponderá, por seu turno, a um paradigma de dominação masculina.

Independentemente de serem discutíveis estas identificações tão diretas e às vezes simplistas, o certo é que estamos, pelo menos, perante uma situação paradoxal ou mesmo aporética. De facto, para evitar a discriminação de um grupo de humanos (mulheres, homossexuais), os movimentos mais radicais chegam a propor a eliminação da diferença sexual, por se considerar ser essa diferença precisamente a origem de tais discriminações. Mas a igualdade pura, que coincide com uma espécie de assexualidade identitária, acaba por intensificar precisamente a discriminação, uma vez que o modelo que tem tendência para se afirmar continua a ser o modelo dominado pelos homens heterossexuais (e brancos).

É precisamente Ivan Illich quem fala da possibilidade – e talvez necessidade – de abordar a questão do género na perspetiva da “complementaridade”<sup>13</sup> entre homens e mulheres, como terá sido tendencialmente o caso nas sociedades pré-modernas – que não estavam, contudo, livres de problemas. A questão que se coloca é se é possível articular o paradigma da complementaridade nas sociedades pós-modernas, superando os modelos assexuados de sociedade. Não terá sido isso precisamente o que pretendeu o desenvolvimento da questão de género, nomeadamente nos *Gender Studies*, para evitar compreender as identidades humanas sem a sua incarnação segundo o género, que pressupõe também uma identidade sexuada? Para que isso seja assumido sem unilateralismos, é necessário desenvolver, contudo, uma conceção

<sup>11</sup> Cf. Ivan ILLICH, *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit* (München: Beck, 1995).

<sup>12</sup> BRAIDOTTI, *Feminismo*, 189.

<sup>13</sup> Cf. ILLICH, *Genus*, 46ss.

complexa de identidade pessoal, que inclui inevitavelmente as dimensões biológica, simbólica e social, em articulação inseparável, apenas distinguível para melhor compreensão das diversas dimensões<sup>14</sup>.

## 2. A família: uma conjugação biológica, simbólica e social

É sobejamente conhecida a proposta de Edgar Morin, para o desenvolvimento de uma teoria complexa da realidade e sobretudo do humano. Esse paradigma da complexidade poderia sintetizar-se, no que à antropologia diz respeito, nas suas próprias palavras:

Começa a era da teoria aberta, multidimensional e complexa. A antropologia fundamental deve recusar qualquer definição que faça do humano uma entidade seja supra-animal (a Vulgata antropológica), seja estritamente animal (a Vulgata pop-biológica); ela deve reconhecer o humano como ser vivo, para o distinguir dos outros seres vivos, deve superar a alternativa ontológica natureza/cultura. Nem panbiologismo nem panculturalismo, mas uma verdade mais rica, que atribua à biologia humana e à cultura humana um papel maior, porque é um papel recíproco de uma sobre a outra.<sup>15</sup>

É em correspondência a esta visão complexa do humano que aqui se propõe uma compreensão do desenvolvimento da identidade pessoal, nomeadamente na dimensão da sexualidade, enquanto articulação das dimensões biológica, simbólica e social do humano.

O ser humano é, antes de mais, um ser vivo constituído por um organismo biológico a que se chama corpo (que em realidade é já em si um conjunto complexo de organismos). A sexualidade depende, antes de tudo, dessa configuração biológica, seja na dimensão estritamente genital, seja na complexidade

<sup>14</sup> Assume-se aqui uma proposta de Stella MORRA, "L'identità sessuata. Volto, genere e differenza", in *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, Ed. Lucio Casula e Giovanni Ancona (Milano: Glossa, 2008), 99-124. A teóloga italiana afirma claramente a sua posição em relação às versões radicais da "ideologia de género": "Obviamente, estas posições radicais são para nós totalmente inaceitáveis, por motivos seja de convicções antropológico-teológicas (à criatura não se concede autodeterminação total sobre si mesma, existe um dado, melhor um recebido, que vem das mãos benévolas do Criador e que, desse modo, é o melhor de nós que nos chama desde o fim dos tempos), seja também por motivos inerentes à própria reflexão. Estas posições radicais, de facto, negam qualquer dado de género como recebido e pressupõem uma vontade absoluta do sujeito, não só negando-lhe a dimensão biológica, mas também supondo que o sujeito possa determinar-se, abstraindo de qualquer elaboração cultural recebida" (108).

<sup>15</sup> Edgar MORIN, *Il paradigma perduto* (Milano: Feltrinelli, 1994), 191.

da configuração hormonal, etc. E o corpo biológico não é um objeto nosso, que possamos manipular como quisermos. A compreensão do corpo como propriedade manipulável implica uma exterioridade entre o sujeito, como ser pessoal, e o corpo, como ser objetual, o que não corresponde à realidade. Não possuímos um corpo manipulável, mas somos um corpo como organismo complexo, também e antes de tudo biológico. Contemporaneamente, podemos constatar, neste contexto, certas ambiguidades mesmo paradoxais, pois, por um lado, as neurociências chegam a propor às vezes uma redução radical do humano à sua configuração biológica, não passando as ações dos sujeitos de efeitos exclusivos e diretos do próprio funcionamento mecanicista do organismo; a este corpo concebido como máquina responde, por outro lado, um pós-humanismo que pretende a elaboração de sujeitos sem corpo, ou então uma fabricação do corpo, que substituirá o corpo biológico por um corpo-máquina cibernético.

A identidade humana assenta, contudo, em irrecusáveis elementos biológicos, como mostram as neurociências moderadas<sup>16</sup>, embora não se lhe reduza. De facto, a relação tipicamente humana ao corpo próprio, porque só é possível na mediação do corpo do outro, acaba por conduzir sempre à exigência ética, fonte de liberdade. Nessa dimensão, não estritamente biológica (seria mero instinto ou puro mecanismo), mas também não separada da biologia, porque sempre articulada como corpo, é que o humano encontra a sua identidade como sujeito livre, enquanto ser único (o que tradicionalmente foi formulado através do conceito de *alma*)<sup>17</sup>.

Esta dimensão do corpo – que não é puro amontoado de células, nem pura máquina – pode ser denominada simbólica. O símbolo corresponde a uma realidade relacional, pois unifica em vez de separar. A dimensão simbólica do corpo permite compreendê-lo para além da biologia, sem a negar. É enquanto corpo que o bebé se relaciona com a sua mãe. É enquanto corpo simbólico que todos nós vamos vivendo e percebendo uma identidade pessoal, também na perspectiva da sexualidade. A sexualidade biológica é assim a base, a condição de possibilidade da sexualidade simbólica, que permite a construção de uma identidade humana.

De facto, o corpo é o lugar no qual o dado biológico se articula com um dado simbólico que ainda não é imediatamente uma elaboração só minha, que

<sup>16</sup> Cf. Pio ABREU, *A queda dos machos* (Alfragide: D. Quixote, 2016); Lucia VANTINI, *Il sé esposto* (Assisi: Cittadella Editrice, 2017); António DAMÁSIO, *O sentimento de si* (Mem Martins: Europa-América, 2000).

<sup>17</sup> Cf. João Manuel DUQUE, "Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana", *Revista Española de Teología*, 78 (2018): 225-243.

não é ainda propriamente e totalmente da minha consciência, mas depende, por exemplo, da relação com a mãe, de como sou educada ou vestida; tudo isso exige de mim uma reapropriação que não é obviamente mecânica: o exercício de reapropriação de um dado segundo é já um exercício de identidade, por exemplo na medida em que me confronto com os modelos masculinos e femininos que recebo, e nos quais sou chamada a exercer-me na igualdade e na diferença. Para dizer sinteticamente: a identidade determina-se numa prática corporal significativa.<sup>18</sup>

A sexualidade simbólica, por seu turno, é permanentemente marcada por representações, também simbólicas, que integram na corporeidade pessoal dados de uma cultura, originados por um mundo comum e ao mesmo tempo originantes desse mesmo mundo. A origem cultural da identidade pessoal torna-se mais evidente nesse nível, imprescindível ao processo de apropriação de representações. Ninguém é quem é, nem tem consciência daquilo e daquele/a que é, sem uma exposição ao olhar dos outros e às formulações, em linguagem, da sua própria identidade. Nesse sentido, não é possível pensar identidades sem a dimensão social da sua constituição.

Para o nosso tema, isso significa que, de facto, não pode existir sequer uma compreensão da sexualidade pessoal sem a sua articulação no *sex/gender system*, ou seja, sem o enquadramento social da mesma. A questão das representações sociais do género é, por isso, incontornável para a compreensão da identidade pessoal. Por outro lado, são ilusórias as pretensões de certos movimentos, afins à denominada "ideologia de género", no sentido da total desconstrução ou mesmo rutura com as representações sociais, como se fosse possível construir artificialmente identidades de género sem referências sociais prévias, necessariamente ideológicas mas inevitáveis. Na recusa de umas, aceitam-se ou constroem-se outras. Tal não significa que não possam assumir uma dimensão ideológica negativa, enquanto deturpação da realidade em nome de um constructo determinado, normalmente orientado para o exercício do poder ou da dominação. Nesse sentido, a dimensão social da identidade sexual vive de uma permanente tensão entre a necessária pertença a um horizonte de representações de género e a possibilidade da crítica a essas representações, sempre que sirvam de base a exercícios de domínio interpessoal.

Assumida a constituição biológico-simbólico-social da identidade sexual ou de género, a questão fundamental da relação entre as diferentes identidades coloca-se, de facto, e ao nível da compreensão fundamental do humano,

<sup>18</sup> MORRA, "L'identità sessuata", 109.

entre leituras dualistas ou monistas, com a possibilidade de uma terceira via que fuja a esta alternativa. Como se viu, as leituras dualistas acabam por conduzir a diferença das identidades – sejam elas analisadas na perspectiva biológica, simbólica ou social, ou na sua conjugação – a contraposições conflitantes, as quais acabam por resultar em violência inter-humana. A “guerra dos sexos” – agora mais propriamente guerra dos géneros – seria o único caminho da relação entre as diferenças. Como reação a esta leitura dualista das diferenças, a posição monista pretende superar as diferenças numa identidade, originária e/ou escatológica, que reduza tudo ao mesmo e assim, por anulação da relação, neutralize o potencial violento dessa mesma relação.

Há contudo uma terceira via de compreensão, que a tradição identificou como modelo analógico, em que as diferenças são consideradas positivas, na medida precisamente em que possibilitam a relação. Essa possibilidade só é compreensível, contudo, se as diferenças forem compreendidas como analógicas (para além da equivocidade dualista e da univocidade monista). A analogia entre as diferenças é interpretada, aqui, como correspondência dos diferentes – correspondência que entra na própria definição da identidade dos diferentes. Assim, as diferenças que marcam as identidades pessoais – no nosso caso, as diferenças sexuais e de género, construídas na tríplice dimensão referida – são diferenças relacionais, na medida em que a identidade de cada uma se baseia na referência ou correspondência ao diferente de si. A identidade da mulher (em princípio, denominada feminina) define-se, justamente, pela sua correspondência ao homem (em princípio, denominado masculino). Na complementaridade originada, não apenas por papéis mais ou menos construídos socialmente, mas a partir de uma identidade de fundo, articula-se precisamente a identidade pessoal como correspondência, na diferença, ao diferente de si. Dessa complementaridade resulta um “nós”, origem de um mundo comum, que é mais que a univocidade de um eu total, e mais que a dualidade de uma contraposição binária. É um nós relacional positivo, como base de qualquer sociedade.

Esse “nós” diferenciado articula-se, primordialmente, na linguagem e em instituições. Essas “objetivações” impedem a sua completa abstração – o “nós” entendido como mera superestrutura formal – e a sua radical subjetivação – o “nós” entendido como mera projeção de cada indivíduo. O “nós” diferenciado é o único que permite a relacionalidade e, nesse sentido, o verdadeiro dinamismo de um mundo humano comum.

A instituição denominada família é, sem dúvida, uma das essenciais entre as instituições da relacionalidade humana diferenciada. No entanto, o termo é aplicado analogicamente a várias realidades afins. Podemos falar de um grupo que habita sob o mesmo teto, como tratando-se de uma “família”. É o

caso de uma comunidade religiosa, por exemplo. Nesse caso, serve de referência a coabitação. Mas estamos a utilizar o conceito de família em sentido metafórico. Ou podemos falar de uma associação muito unida como de uma "família". Aí o que conta são os laços afetivos, semelhantes aos laços frateros, que chegam mesmo a permitir evocar a utopia da humanidade como uma fraternidade universal – ou seja, como uma "família". Mas estamos, de novo, perante uma aplicação metafórica do conceito de família.

Retomando o que foi dito acima, sobretudo relativamente à identidade sexual ou de género, poderíamos optar por uma definição de família em sentido mais estrito. Esta seria *uma instituição assente na identidade biológica-simbólica-social, concretamente constituída pela relação esponsal (que envolve a sexualidade em todas as suas dimensões, também a biológica e procriativa) entre homem e mulher, pela relação parental e pela relação filial*<sup>19</sup>. Trata-se, pois, de uma instituição em que assume um papel central a sexualidade humana (enquanto *sex/gender*), na sua articulação como relação dos diferentes. Ela dá corpo concreto à riqueza humana da diferença vinculada e vinculante (segundo as modalidades precisamente da esponsalidade, parentalidade, filiação), enquanto expressão central da humanidade dos humanos – para além do animal e da máquina.

Segundo o conceito de família apresentado, a referência fundamental para a sua definição é propriamente antropológica e não simplesmente sociológica. De facto, aquilo que constitui o núcleo definatório da família (precisamente a relação esponsal e a relação parental/filial) pode ser enquadrado socialmente de modos muito diversos, como aliás aconteceu ao longo da história, desde a família alargada à família nuclear, ou mesmo a família reduzida, como é o caso da denominada família monoparental contemporânea. Esses modelos sócio-históricos dependem de muitos fatores contextuais. Mas a referência antropológica fundamental é que permite identificar o que a define, na variedade dos seus modos – e distingui-la de certos modos de convivência humana, aos quais se possa aplicar um sentido derivado de família, mas não o qualificativo estrito de família. É claro que estamos perante uma hermenêutica específica, que implica tomadas de posição "crentes", nunca apodícticas; mas só essa hermenêutica nos permitirá algum tipo de entendimento sobre aquilo de que falamos, caso contrário todos os conceitos se tomam mais ou menos aleatórios.

<sup>19</sup> Cf. João Manuel DUQUE, "A brief anthropology of familiy," *Familiy Forum* 4 (2014): 15-28.

## Conclusões: abertura teológica

Depois do percurso apresentado, poderíamos retomar o debate sobre a "natureza", explorando agora a sua relação com a "sobrenatureza". Isso levar-nos-á à dimensão teológica das questões abordadas – dimensão que não se separa dessas questões, mas as retoma numa outra ordem.

De facto, e para nos entendermos, poderemos considerar a dimensão sobrenatural da única realidade em que vivemos e viveremos como um modo próprio de interpretação da realidade humana biológica, simbólica e social. Ou seja, não se trata propriamente de uma outra realidade diferente dessa, mas de um modo de a compreender. Nesse sentido, essa mesma realidade pode ser assumida, na diversidade dos seus aspectos, como realidade natural. O que permite uma leitura sobrenatural da mesma é a sua compreensão para além do reino da necessidade empírica ou lógica (que seria o reino da "natureza pura"), embora sem recusar ou anular esse reino. Essa outra dimensão é aquela que permite compreender o significado da gratuidade, para além da necessidade e do interesse. É nesse âmbito que tem lugar a compreensão do humano como reino da liberdade.

Segundo essa interpretação da natureza como sobrenatureza, a diferença sexual, enquanto diferença relacional articulada biológica, simbólica e socialmente, é compreendida fundamentalmente como resposta a uma vocação, nos dinamismos da liberdade, ou seja, da gratuidade, e não simplesmente como efeito inevitável de um instinto predeterminado pela natureza. É isso que significa a afirmação bíblica de que Deus criou o humano como "homem e mulher", e que os chamou a se multiplicarem. A raiz sobrenatural da família é pois uma palavra livre dirigida a uma resposta livre, que permite uma leitura nova daquilo que a natureza parece exigir.

Nessa vocação, o *acolhimento* e a *geração* de vida, nas suas mais diversificadas dimensões, assumem um lugar especial na articulação da vocação fundamental do humano. Porque é na resposta que acolhe e que gera que se realiza uma posição livre de responsabilidade pessoal de cada humano, a qual nesse sentido é mais do que puramente "natural", sem deixar nunca de ser perfeitamente "natural". É isso precisamente aquilo que se celebra no sacramento do matrimónio.